

シェリングの自由論——『人間的自由の本質』と

『世代』草稿を中心として——(三)

一 柳 やすか

本 論

2 神と世界——『世代』草稿を中心として——

D 『世代』第二草稿の場合^(註1)

(1) 生命(存在)は対立する二原理の争いを源泉とする。矛盾の原理はすべての生命にとって「たんに可能であるのみならず必然である」(『世代』一二三)^(註2)。生命は矛盾の克服の過程において進展する。ところで矛盾は矛盾を含まない、矛盾から自由な存在によってのみ克服されうる。このような矛盾の克服者が永遠者である。言うまでもなくこの永遠者は『自由論』の無底、『世代』第一稿の「何物をも意欲しない意志」であるが、第二稿では、存在に対する自由を、はつきりと「存在(existieren)することもできるし、しないこともできる」自由と規定している(一二三、二三四)。

(註1) 本論文「シェリングの自由論」は「論集」XVIII(2)とXIX(1)に掲載。

(註2) 以下頁数のみを記したのはいずれもシュレーター編集による全集の Nachlassband: Die Weltalter-Fragmente—からの引用である。

(2) 永遠者は「自分の知らないうちに」(一三六)自己還帰への静かなあこがれ、意識化への熱望を生み出す。そのあこがれのなかで永遠者は、自身にも理解しがたい方法で実存への意志を生み出す。その意志は「自然への意志 Wille zur Natur」(一四七)であり、「開示への最初の遠いはじまり」(一四三)である。永遠者の憧憬は実存への意志の母である。しかしながら実存への意志は自ら自己を生み出した。それは「全能な意志」である。憧憬(ないし永遠者)はその意志を「受けとった」にすぎないのである(一三七)。

実存への意志は永遠者の知らぬうちに、永遠者のなかへ自己を生み出したゆえ、永遠者から隠されている。また永遠者も意志にかくされている。そこで意志はただ予感にかられて無意識的に永遠者をもとめている(一三七)。実存への意志は「永遠者を欲する意志」なのである。それゆえこの意志は永遠者と対立的であるにもかかわらず永遠者を否定しない。それどころか意志は永遠者の存在を肯定して自己を否定する「自己否定的な意志」なのである(一三八)。但、意志も何らかの意味で存在する、つまり「勝義の存在者ではないもの」、「存在の欠如体、存在への欲求」として。——そこで意志が(無意識に永遠者をあこがれるうちに)我にかえって自己の欠如的なあり方(自己のうちにも外にも存在者をもたない)を意識したとき、それは(ふたたび)自己の力によって自己の外に一つの存在者を生み出す、意志からまったく自由で疎遠な存在者を。そして意志は自己を、存在者ならざるもの、(そのかぎりでの)非存在者として認識し、自ら生み出した存在者を真の存在者として確認する。^(註)更に意志は、自己を非存在者として確認することによって「自然」としてあらわれる(一三九)。他方意志によってひそかに熱望され、ついに生まれた存

在者は「精神」、正確に言えば「より深いⅡ原初的Ⅱ段階における精神」である（一四〇、一四三）。精神の誕生によって（全能な）意志の目的は達せられる。なぜなら精神は最初の無差別としての永遠者と等しいからである。シェリングによれば、自然によって生み出された精神は生命の二原理の統一者であるばかりでなく、自然そのものと永遠者との間の宥和者でもある。

（註）この意志の弁証法には明かに第一稿の愛（父なる神の）弁証法がとり入れられている。つまりここで自己を非存在的な自然へとひきさげた全能な意志は第一稿の父にあたり、意志によって肯定的なものとして措定された存在者は子にあたる。

（3）精神を生み出すまでの生（自然）の全段階はそれゆえ、まず永遠者の自己自身に対する憧憬から生じた。憧憬から自然への意志が生じ、意志の欲求が生運動を駆りたてた（一四七）。すなわち意志がはたらきはじめた瞬間からすでに現在の「可視的Ⅱ外的（sichtbare äussere）」世界が生じた。ただしそれはまだ「永遠者のなかにかくされていて、「見られて gesehen」いなかったのである（一四七）。

意志は精神を産出することによってはじめて「永遠者に自己をひきよせ、永遠者を呼び出す」ことができる。つまり意志はたんに永遠者を予感する盲目な意志ではなくなり、「現在する神」（永遠者）をはっきりと意識するのである（同上）。他方（自然的）精神の誕生によって、永遠者も自然を確認する、いな発見するのである。

（4）（自然的）精神の発見は、永遠者にとって自己意識の完成を意味する。まず（自然的）精神は、永遠者を自己に引きつけることによって、永遠者のうちに存在（客観）と存在者（主観）への分開をひきおこす（一四八）。このようにして措定された永遠の存在（客観）は神（永遠者）の「対象的なもの das Gegenbildliche」にほかならず（一五四）、したがってそこにはいずれ現実的になるはずのすべてのものが可能体の状態でふくまれている。（自然的）精神は永遠の存在の前に自然の素材をもってきて、（永遠の存在の中に）その可能性をよびさまそうとする。このよ

うな精神のはたらしにより、あたかも、あるものを鏡の前にもつてくると鏡のなかに同じ像が生ずると同様、永遠の存在のなかに（永遠者の）すべての可能性（第一草稿の「イデア」）があらわれる。それこそ将来自然界において実現されるはずのものであり、永遠者は、そのまぼろしのなかに自身の深みにひそむ「思想」をみてとる（一五六）。

(5) しかしこの「神の淨福な夢」（イデアの直観）は長くつづかない。理念（まぼろし）は「黙せる非作用的な」状態から作用的に実在的な存在へと高められることをあこがれ、永遠の存在者に決断をうながしている（一六六―一六七）。なぜなら理念の実在化はもっぱら永遠者の決断によるからである。永遠者は「被造物の宿命が見捨てられて」いることをなげく、しかし憧憬（実存への意志）は理念を自分にひきつけている。ところでまさにこの憧憬のはたらしきによって「見えないものは見えるものへと引き寄せられてゆく」（一六七）。このようにして永遠の存在者は、理念界の実在化、すなわち世代の過去と現在との「境界」に立つことになる（一六九）。

過去と現在との境界に達すると、「何ものをも意欲しない意志」であったところの永遠者は、「無」を欲し（実在への）決断を否定する「怒」の意志と、決断を肯定する「愛」の意志という、二つの矛盾する積極的な意志にわかれる（一七一）。シェリングによればこの二つの意志はいずれも「本来独立した意志」、「自己を定立して他を否定する完全な自由をもつ」、互いに同等な意志である。それゆえ一方が他方に対して必然的（本性的）に勝利を占めるといふことはありえない（一七三―一七四『自由論』との相違）。それはさらに「世界の必然的な起源が見い出されるのではなしに、存在するすべては神の自由意志によってのみ存在すること」を意味する（一七四）。神は実在的な世界に対して自由な関係にある。「無制約的な自由とは、個々の行為に対してあるものではなく、矛盾するもののうち完全にいずれでもありうる、という能力である」（一七三）。「矛盾が存在しないならば自由も存在しない」（一七四）。

そこで永遠者のなかで愛と怒とが争って、その争いが最高潮に達したとき決断がなされる。二つの意志は無制約的

であつた。シェリングによればまさにその故に、一方が他方を否定するなら、その他方によつて一方も否定され、逆に一方が他方を肯定すれば、その他方によつても肯定されることになる。ところでもし肯定的な意志が否定的なものによつて否定されると、これは後退的な運動となるから、考えられないことである。^(註)また否定的な意志は「無」を欲しているのである。いよいよ自己の開示（実在化）をも当然こばむはずである。それゆえ、決断は、怒が自己を否定すること、すなわち愛が肯定されることによつてなされる。但、永遠者はどこまでも二つの意志の綜合なのであつたら、否定は存在の抹殺を意味しない。怒の意志は自らを否定することによつて根底（過去）となるのである。決断の瞬間に愛は「永遠を破りひらいて時間全体をひらく」（一七六）。そして世代は「過去」から「現在」へと移るのである。

（註） このあたりの気持は、『クララ』の続編と考えられる『春』なる断片の、つぎのような叙述によくあらわれていると思う。曰く、芸術家は自分の作品をたんに思考するだけでは満足せず、それを「身体的な」表現にまでもたらしめたときにはじめて満足する。おなじく、理想にもえた人は誰でも、その理想を具体的に実現しようとする。このように憧憬は理念の実現へと前進しているのである。しかし実現の行為はあくまで理念の持主の自由意志にゆだねられている（二七四）。

シェリングはさいごに神の自由についてつぎのようにまとめている——「永遠者は自己の自由な意志によつてのみ実在する。あるいは、それは自由な行によつてのみ実在的であるとされる。しかし永遠者がいかなる啓示の系列をえらぶかは、永遠者の自由に依存しない。いったん自己開示を最終目的として意欲した場合には、以上示された系列が必然的である」（二八一）。

（6）第二草稿では全体の構成をはじめ、神と世界との関係を明かにする自由の問題も、第一稿に比してかなり整理されている。まず全体の構造から云うと、（第一草稿を不明瞭ならしめていた）現在、将来に関する考察がはぶかれ

ている。それと関連して、自由の三段階説も影をひそめた。つぎに、「永遠者」の超越性が強調されている。「自然への意志」、その意志によって駆りたてられて進展する生は、永遠者から、あくまでも独立である。第二稿では（憧憬という媒介はあるが）（存在に対する）無差別から存在への移行という難問は消え去っている。第三に第二草稿では（第一草稿よりはつきりと）世界の現実性を神の意識化と関連させるのではなく、時空的なありかたとの関係においてとらえようとする。そこで神の世界に対する関係は、神の意識化の発端ではなく、神が理念に時空性を与える瞬間を中心として考察されている。

さて第二草稿の序論では第一草稿とおなじく、自由を、自己の衝動と意欲としたがって法則的に自己展開することであると説明している。しかし第一稿との相違は、自己意識化という運命の下にある「存在」を超越した永遠者の自由を強調している点にある。第一稿で父なる神に帰せられた道德的自由こそ真の自由であると第二稿では考えられている。それと関連して、この現実の世界は神（永遠者）の道德的自由に由来する偶然的な存在にすぎないとされるのである。——こうした考はすでに第一稿に萌芽的にあったが、第二稿ではいっそうすっきりした形でのべられている。

E 『世代』第三草稿の場合

(1) 神が自由にはたらくためにはまずもって彼は存在しなければならぬ（Ⅷ二〇九^{（註）}）。したがって「神の存在（class Gott ist）」は必然的である。神にとって「存在しない」ということは不可能であり、必ず存在しなくてはならぬ」（Ⅰ一七、二一八）、それゆえ存在（das Seyn）は神に必然的な自然（Natur——「本性」とも訳せる）である（同上）。

(註) 以下、Ⅷからの引用は頁数のみ記す。

このように必然的存在であるところの神が他方ではまた、最も自由な存在であると一般には考えられている。シェリングによれば、じつさい神の創造の業は自由のあらわれである。なぜなら神にとって必然なのは彼自身の存在だけであって被造物の存在は必然ではない。「神は創造の行において彼の自然の必然性を自由によって克服する」(二一〇)。結局神のうちには必然性と自由とがあり、必然性は自由によって克服されるゆえ「自由の根底にあり、神そのもののうちで第一の最古のもの」である(二〇九)。

(2) 神の自然は「もっぱら自由に、自己の衝動と意欲とにしたがって合法的に自己を展開するところの」最高の生命である(一九九、二一〇)。生命が矛盾の原理によって展開されることはすでに第一草稿、第二草稿でのべられたが、本稿では今までの心理的な表現をあるていどぬぐい去って明かにヘーゲルの弁証法を意識しつつ、原理の展開が方式化されている。

神の自然は三つの原理から成る。まずシェリングは神がたんなる一般者ではなく個別的な人格である点を強調する。神は概念的にみれば「全存在者の存在者 *ein Wesen aller Wesen*」として、すべてのものに存在を与えるところの客観的な「存在者そのもの *das Seyende*」である。いいかえれば神は「純粹な愛」であって、無限に拡大して自己を与える。存在の贈与は神の自己開示を意味し、愛としての神は(客観的存在の)「肯定」の原理でもある。

さて神がたんに愛であるならば彼は「存在に来ることはできないし無内容である」。「存在 *Seyn* とは自我性 *Eigenheit* である」(二一〇)。愛は自己を求めないが、一般にすべての存在者は他から自己を区別し自己に集中するときにはじめて存在することができる。神についても同じことがいえる。我性とは、この自己集中の原理であるが、それは他に対して自己をとざすゆえに、自己開示ないし客観的存在を「否定」する原理である。自我性ないし否定の原理は

客觀的には「非存在者 *das nicht Seiende*」であるが「本来的な存在 *das eigentliche Seyn*」である。なぜなら、それは非存在者として勝義の存在者 (*das Seyende*) の根底ないし基底をなすものであり、まさに存在の主体 *Subjekt* (*= sub-jectum*) であるといわれる (二二二)。(以上の「存在者」と「存在」という考え方には『自由論』における「実存」と「実存の根底」の区別がそのままうけつがれている)。

以上のように神の自然のうちには肯定と否定の二原理が存在するが、二原理が互いに本質的に相違しつつも同一の神に帰せられるいじよう神は両原理の統一原理でもなければならぬ。それゆえ、神の自然は以上の三原理から成る。

(3) この三原理はいずれも互いに他を排斥しあう独立した原理であつて、神の自然のうちで等しく存在の権利を要求しながらいわばひしめきあっている。「第一の自然へ神の自然 \vee はおのずと矛盾のうちにある。この矛盾は自然の存在と同時に措定された(したがつてより正確に云えば)自然の本質そのものである」(二一九・ \wedge \vee 内筆者挿入)。しかし神の完全な概念に到達するためには三者が不分離に統一されねばならない。矛盾のなかに住うすべては真の統一を見出すまでは安らうことがないであろう。^(註)ここに神の自然が運動となり生命となるゆえんがある。「矛盾なくしては何らの運動も生命も前進もなく、ただ静止と、すべての力の死のようなまどろみがあつたであろう」(二一九)。

(註) シェリングによれば統一から矛盾への移行は把握しえないが矛盾から統一への移行は自然である。第一稿第二稿でわかりにくかった点——「何物を意欲しない意志がなぜ「実存への意志」を生み出すか——もそこに原因するのではあるまいか。

(4) 矛盾はどのようにして解決されるであろうか。シェリングによれば三原理の同時性 (*Simultaneität*) が継起性 (*Sukzession*) に転換すればよい。すなわちいずれかの原理が存在者の発端となり順次に第二第三の原理が存在者と

なればよい。^(註)

(註) この段階ではまだ時間の指定は考えられていないから、同時性から継起性への転換は、いわば論理的なものと考えられねばならないであろう。たとえば知的直観から弁証法的論理への発展というとき。

さて発端の存在者 (das Seyende) は次には存在者の地位から非存在者 (das nicht Seyende) の地位へとひきまげられる。発端が発端であるのはそれが存在者そのものではない限りにおいてなのである。それゆえ発端においては我性が客観的に働く存在者として措定され、愛の原理は否定されて我性の根底として隠される。今かりに愛をA、我性をBとあらわせば発端における神の自然は $B \equiv (A \equiv B)$ となり、シェリングはこれを第一勢位 (Potenz) と呼ぶ (以上二二〇〜二二三)。

シェリングによれば発端にかんする決断 (三原理のうちのいずれが発端となるか) は意識や熟慮をもつてなされるのではなく、神として存在せねばならぬという必然性と、この (矛盾の状態の) ままでは存在不可能であるという状態との板ばさみのうちに盲目的に生じる (二二〇)。以上のことを心理的に表現すれば神は突如として、「自己の本質を閉し、自己自身の中にひきこもった」 (二二三)。

(5) 神による自己否定 (我性による自己集中) はシェリングによれば弓の最初の緊張のようなものである (二二四)。神は永遠の「否」であることはできない。ほんらい神は愛、すなわち無限に自己を与えるところの存在である。神が否定によって自己の本質を隠すと、ただちに彼の「永遠の必然性によって」肯定 (愛) が否定に抗してあらわれ、否定的な力を自己の根底として肯定の原理は独立した存在にまで高まる。この状態が神の自然における第二勢位 (A^2) である。愛は我性を根底にもつことによってはじめて能動的な存在者となる。「もし否が存在しなかったならば然りも無力であったであろう」 (二二七)。

(6) さて第一勢位と第二勢位との間には無限のへだたりがある。なぜなら第一勢位において肯定され明かるみの中にあつた原理（我性）は第二勢位においては否定され闇のなかにあり、また前者において否定されていた原理（愛）は後者においては自由に解放されているからである。しかし他方からいえば両者の間は無限にちかい。両者は互に他を必要としている。たとえば否定の原理は「うちとけた」肯定の力をまっけてはじめて自己を否定的なものとして確認する。そこでふたたび「永遠の必然性によつて」両勢位の統一である第三勢位 A_3 が措定される（二二八）。 A_3 は（当然）対立全体の外にありそれを超越している。それは対立する二つの勢位に対して無関心であり両者から自由である（二二八）。

(7) 神の自然は第三勢位まで到達し「運動が頂点に達するとおのずとその発端にもどる」。神の自然においてそれら三勢位は「実在の同時性」を否定できない（二二八）。神の自然は発端も終極もなく永久に自己自身のなかを旋回している「盲目な生命」であり、それはあたかも「車輪」のように、いったんまわりはじめればおのずと繰り返す「不随意な運動」である（二二九、二三一、二六四）^(註1)。シェリングによればわれわれの見る自然は円環運動にとらわれた神の自然の譬喩にすぎない（二三一）^(註2)。このように三勢位が相争っているかぎり神は現実存在（Dasein）しない。それゆえこのような状態にある神（の自然）は「存在へのたえざる衝動 Drang、永遠に静まることのない激しい欲望である」（二三一～二三二）といわれる。

（註1） ここで思ひつかぶのはシェリングがのちにヘーゲルの神にかんしてのべている次のような言葉である。曰く「彼（神）は……安息日を見出し出すことのできない、たゆみない不安の神であり、すでに為してしまったことのみを常にしているような、したがって何ら新しいものを創造しえない神である。神の生は形成の循環である」（X一六〇）。ヘーゲルの神は第三稿の立場のシェリングからみれば、神そのものではなく、「神の自然」にすぎないということになるであろう。シェ

リング自身がかって情熱をこめてといった(観念論的)自由もまた、何の意義もたない必然性を意味することになる。

(註2) Natur Gottes を神の「自然」と訳したのはそのためである。それは神の本質であるとともに「原生命 das Urlebens-dige」(Ⅷ二〇〇)であり「第一の自然 die erste Natur」(Ⅷ二一九)でもある。

(8) 神はいかにして必然性を克服するのであろうか。それは勝義の神、すなわち「神の自然から独立で自然を超えて高い他者」によってのみ可能である。この他者は自然なき「純粋な精神」(Ⅷ二三三、二三九)とよばれる。自然が $A=B, A^2, A^3$ から成り立っていたとすれば精神はこれらすべての勢位を超越した「勢位なきもの das an sich Potenzlose」(二三四)であり、のちのシェリングと共に A^0 と記すことができるであらう。

(註) たとえばⅤ五六四(『神話の哲学への序説』をみよ。そこでは A^0 が (A, A, A) と区別されている。

精神は自然を超えて出ているゆえに(自然において区別されていた)存在者でも非存在者でもなく「存在にかんする永遠の自由 die ewige Freiheit zu sein」(二三四)、あるいは「純粋な存在可能者 das lautere Seynkönnen」(三〇五)である。(註)それは(第一草稿らしいの心理的表現をすれば)すべての欲求から自由な「何物をも意欲しない意志」であり「自己を知らない純粋なよろこびの状態」(二三四、二三八)、「すべての存在を焼きつくす火」(二三六、第一草稿一六参照)である。

(註) 神性そのものは存在していないし、存在していないかも知れない。又逆にも言える。すなわち存在が神性の本質とは全く異ったものとして神性に述語されるということはない。神性においては存在 Seyn すなわち本質 Wesen そのものであるから。そこで存在と本質の同一から神を必然的に実在 existieren すると結論する神の存在論的証明はあやまっていることになる。存在者 das Seyende という概念は存在 das Seyn との区別を含んでいるが、神性にかんするかぎりこの区別は否定される。神は必然的現実的存在では決してなく、存在にかんする永遠の自由である(二三七、二三八)。

さて神の自然、「あの永遠に開始している生命」は「不本意な運動と圧迫からのがれたいという願望」(二三九)

をもっている。そこで純粋な精神が自然の前にただ現われることによって、それは自然のなかに「魔術的に」(同上)自由への渴望をよびます。更に渴望がやわらげられて憧憬となる。シェリングによれば最高存在者(A^o)を観るこ
とによって各勢位は「己がふさわしい位置を知る」のである(二四〇)。すべての勢位が存在者となることを「自由
に \parallel 自発的に \vee あきらめ」それぞれ自らをたんなる存在(\parallel 非存在者)にひきさげる(二三二)。ここで三勢位の
相克は有機的、な関係に転換する。すなわち第一勢位と第二勢位とは(創造の業の)素材となり、第三勢位は直接神
的精神(A^o)と結びつき、その基体(\parallel 主体)となる。第三勢位はこのようにして無意識ながらに創造する「普遍的な
霊」となる(二七七)。「あの \wedge 神の \vee 自然をおそった危機によって、まず \wedge 今まで隠され眠っていたところの \vee 天的
霊的な存在がめざめる」(同上)。シェリングによれば「神の霊が水の表をおおっていた」(創世記第一章)という聖
書の記事は神の精神が凶暴な自然の諸力の蜂起を沈めて支配しはじめた有様を伝えている。

(註) フールマンズによれば神における自然と精神との無差別な関係が対立的なものへと転じ、かかる対立によって精神が精神
として意識されたことを意味する、そしてそれは神が即自的精神から対自的精神に転じ、神が真の神となったことを意味す
るのであるから、神は最も深いところでは精神であるとシェリングは考えている——。右のようなフールマンズの解釈によ
れば、神の自己意識は神の霊が自然を支配してその円環を切り開いた瞬間にすでに達成されていることになる。したがって
理念界の展開はフールマンズによれば神の自己意識の歴史(生)とはいったん切りはなして考えられねばならない。神は自
然との対立において精神としての自己を意識し、理念界の展開において、実在界を可能ならしめる全能な意志「栄光にみち
た深淵」としての自己把握する。フールマンズはこのように解釈して神の「過去」において(1)無差別(2)対立による盲目的な生
(自然)の展開(3)精神による自然の支配(4)理念界の展開を区別している(Fuhrmans, 前掲書三三八頁)。シェリングが神を
自己意識的な精神であると考えていることはフールマンズのいうとうりであると思う。しかし理念界の展開を自己意識と切
りはなして考えるのは疑問である。精神とは自己意識的(精神)であり、神は理念界の展開によってはじめて最高の自我を
意識するからである(Ⅷ二六三)。もしそのように考えてよいとすれば全能の意志としての自覚は、シェリングに即して見

たばあい、理念界とのかかわりにおいてよりもむしろ、現実世界の創造とのかかわりにおいて問題にされていると思う。以上のような疑問がフルマンズの解釈についてあるとしても、シェリングが理念界の展開までを神に必然的なできごとと見ており、現実世界の創造は全く神の自由な決断によるものとするフルマンズの結論は正しいと思う。

(9) 「あの盲目的必然性のほかに何物もなかったならば、生命はこの暗い混沌とした状態のうちにとどまっていたであろう。しかし永遠の自由へ ∇ を観ることによって自然の最高のものへ Δ もまた自由へと高められる。それとともにその他のすべての力も恒常的な存在となる」(二五二)(\wedge \vee は筆者の挿入)。ではここで目的が達成されたのであろうか。自然をとりこにしていた必然性の円環は真の意味で切りひらかれたのであろうか。すでに見たように諸の力が互いに自由な有機的な関係をもつことによって世界創造の下準備ができたのである。自由となった自然的精神すなわち「普遍的な霊」は従来の自然哲学における「世界靈魂 *Weltseele*」に相当するであろう。したがって第三草稿の「B・個々の勢位の生」は自然哲学であるが、それによれば、やはり従来の自然哲学と同様、自然は(普遍的な)霊の精神化(=意識化)を終極目標として、そこにむかって運動している。「自然は内側から自分を解放し、光と意識へと努力している」(二七九)。ところで自然的精神を媒介にして永遠者は「自然界において、次に精霊界において現実的になるはずのすべてのもの」「……将来の形成の全段階を観てとった」(二八九、三〇七)。ここにおいて神的精神は自然を自己の「最高の自我」(二六三)として意識するのである。

さてシェリングによれば、これらすべてのできごと(神の自然の自己展開)は「神の地上」で生じたのであって現実のできごとではない(二九七)。それは無邪気な子供の夢に比せられるような「たえず過ぎ去り何らとどまることのない」非現実的な理念の世界にすぎない(二七五、二八九、二九〇、二九七)。この世界は神的精神に対しては「何らの作用をも及ぼさない」「受動的な」関係にある(二八九、二七五)。——そこで神の自然はテロスに到達するや否

やふたたびすべて無に歸し運動は出発点にもどる（二八一）。このように（神の永遠の）自然には、決断の以前よりも「やわらげられてはいるが」必然性の鎖が依然としてつきまとっているのである。

(10) 自然的な靈(A³)が精神となることは神自身が自己意識的な存在になることである。ところでシェリングによると一般に「永遠の意識的存在 Bewusstsein(直訳すれば現に意識的であること)」とは矛盾概念である。「意識的存在は意識化の行為(Akt des Bewusstwerdens)においてのみ成り立つ」(二六二～二六三)。真の自己意識は「古いからだをのがれ云々」と聖書に言われているところの自己克服の行為でなくてはならない。同じことは神についても言うことができる。「神においても考えられうるのは永遠の意識的存在ではなく、永遠の意識化のみである」(二六三)。理念の世界がたんなる理念として神のふところに描かれているだけでは神は真に自己を克服したと言うことはできない。神が現実に神として確証されるためには理念界が「ふるいからだ」すなわち「過去」の我として現実に神によって克服されなくてはならないのである(二六〇、二六三、二六五)。

しかしこのように考えると、神は時間流の一定点を境界に、無意識的な存在から意識的な存在へと生成したことになる、このことは純粹な知そのものとしての永遠者というキリスト教的な神観と矛盾するのではないか。シェリングによれば否である。神の自己意識はまた神の永遠性の自覚でもある。しかるに「真の永遠性とは時間の克服である」(二六〇)。永遠性は過去、現在、将来という構造をもった時間性との対比においてのみ自覚されるのである。「我はかつてあり、現にあり、将来あるであろうところの者である」という聖書のことば以外に永遠性の意識をあらわすことはできない。しかし神自身は永遠であって時間をふくまないものであるから、神の永遠性の自覚は、シェリングによればあの理念的な自然に時間性を賦与しながら、その時間的歴史的な自然ぜんたいを「永遠の過去」として克服するところにのみ実現されることになる(二六〇、二六四)。それはとりもなおさず神による歴史的な世界の創造、その

世界との歴史的なかわりあいにおいてはじめて神の永遠性が開示されることを意味するであろう。「自然の運動——昇っては下る自然の反復、この反復にかかわることによって永遠は自己自身を認識する。なぜなら永遠はこの反復のいかなるモメントでもなく、これらの瞬間とつねに同時的に存在するからである」(三〇七)。

(11) シェリングによれば、「淨福な神の夢」はながく続かない。あの消えては現われ、現われては消える理念は現実性への憧憬にみちていて、見えざるものを決断へとうながす(二九七)。(理念には現実化の力がないのである)。

しかし決断のさいこの根拠は神自身のうちにある。神は現実世界の創造にかんして、ちやうど「人間があればこれか
の決断をしたときのように」決断する(三一二)。シェリングの表現をつかえば「何物をも意志せざる意志」は怒り
(否定)の意志と愛(肯定)の意志とにわかれる(二九九)^(註)。すでにのべたように怒の意志は理念を「自己にひきつ
け」外的存在をゆるさない、愛の意志は理念を「自己から突き放そう」とする意志である(同上)。とするなら「怒」
は神に必然的な意志といえる。然るに「開示されるのは神の必然性でなく自由そのものでなくてはならない」(三〇
三)。それゆえ神は愛の決断をなす。愛の決断は一方で自己否定を意味するが他方では自己開示を意味する(第一章
稿、愛の弁証法)。理念界は神の「過去」として克服されるが、まさにそのことによってそれは神のふところから解
放されて現実的な世界へと転換する。

(註) げんみつにえば三つの意志にわかれる。自己が両者であることで自覚しているからである。

(12) 以上の第三草稿をふりかえって全体としていえることは、以前の(おそらくシェリング自身の心的体験にもと
づくであろうところの)心理的な表現によってあらわされた内容が概念的に方式化され、体系的な体裁を、幾分とと
のえているということである。そのことによって以前の同一哲学体系や、のちの積極哲学との比較検討が容易になっ
ていると言えるであろう。

まず神の自然における自然的原理の次のような方式化が試みられている（これらはのちのポテンツの論理と比較すると面白いであろう）。すなわち『自由意志論』以来第二草稿までの愛（肯定）と我性（否定）の原理は、それぞれ「存在者 *das Seiende*」（ $\equiv A$ ）と「非存在者（*das Nichtseiende*）」（ $\equiv B$ ）として説明され、更に後者は存在の *Subjekt*（主体、基体）であるゆえに「本来的存在（*das eigentliche Seyn*）」と考えられた。自然的生の構造は第一勢位（ $A \equiv B$ ）→第二勢位（ A^2 ）→第三勢位（ A^3 ）→第一勢位……という循環運動の無限のくりかえしとして説明され、この運動は神に必然的なものであると考えられた。この自然的な運動を原理として従来自然哲学において展開された世界が成立するが、この世界は神のふところにある「理念」的なものにすぎないと考えられていた。

神の自然が右のような性質・構造であるのに対して、勝義の神は「自然なき」純粹な精神であり、「勢位なきもの」「純粹な存在可能者」「永遠の自由」そのもの等と定式化され、ここに、自然に対する超越性が以前にも増して明確にされているといえるであろう。

さて第三草稿において勝義の神は「純粹な存在可能者」として定義された、つまり、勝義の神は存在することとしないこと、このいずれに対しても選択の自由をもつところの存在者なのであり、「永遠の自由」とは、まさにこの意味のものである。そして神の自由は、（現実）世界創造の行において確証されたのである。世界創造、すなわち自己開示の決断の場面において、神は愛と怒、「自由と必然との分岐点」（三〇〇）に立つ。「自由な者はそれが必ずしも自己を開示する必要がないからこそ自由なのである」（三〇六）。「この底なしの自由！」その決断が無根拠であるだけに逆にそれは「神の本来的な自我」、否「運命的な必然性」をもったものと考えられるのである」（三〇四―三〇五）。

右の自由論を『自由意志論』と比較すると興味深いものがある。シェリングは『自由意志論』において、人間的自由

の本質と考えたところの（善悪にかんする）無根拠な選択の自由（筆者の用語によれば有神論的自由）の概念を『世代』（第二、第三草稿）においては本質的に神のものと考えている。『自由意志論』において右のような意味での自由な神の概念に相当するのは「無差別」ないし「無底」であろうが、この概念が『自由意志論』の体系とどのようにかかわるかは必ずしも明瞭でなかった。少くとも『自由意志論』の段階ではシェリングは無根拠の選択の自由を人間の道徳的行為にみとめはしても、この自由の概念を積極的に神のものともみなしていたかどうかは疑問であろう。神的自由は、あくまで神聖な必然性と表裏をなすところの、筆者が「観念論的自由」と定義したものではなかったろうか。しかるに『世代』第三草稿のシェリングは明かにこの観念論的自由を、自由の範疇にではなく必然性の範疇に入れ、それが勝義の神にではなく、神の自然にぞくすもの、（したがって神的ではなく自然的）とみなし、真の自由はこの意味での必然性と全く相容れない概念であることを明かにしているのである。

『世代』の中心問題は現実の世界と神との関係を明かにすることであった。第三草稿のシェリングは神の「自己意識」を、精神としての自覚という認識論的な側面と自己開示による永遠性の自覚（過去なる自己の克服）という倫理的な側面とに分けて考えている。そして現実世界の内容（*Wes*）を神の精神としての自覚と関連させてとらえ、世界の現実性（*Dass*）の根拠を神の自己開示（永遠性としての自覚）にもとめているようである。「今までの生の前進へ理念界の展開に到るまでの∨は必然的であった。∧しかし∨これからなお前進するとすればそれは神の自由な決断による」（三〇〇∧ ∨内筆者による）。「世界、存在するすべては神のまったく自由な意志によってのみ存在するのであって、存在の必然的な根拠は見い出されない」（同上）。「自由な発端なくしては世界のいかなる真の歴史も存在しなかったであろう」（三〇五）。理念界の展開がシェリングの自然哲学であったことからわかるように、理念界と現実世界との相違はその内容にあるのではなく、後者がまさに神のふところから解放されていること、すなわち時間

的、歴史的、存在であり、さらに神から独立しており神に対して何らかの「作用」を及ぼしうるといふ点にある。神の創造の業とは、まさに、右の意味での可能的理念界を現実的なものと転換することにほかならない。神は開示の「いわば時期と時間とを定める力を保持している」(三〇七)。創造とは時間の創造のことなのである。この意味での現実性(存在)の必然的根拠は見い出されず、それは神の全く自由な意志にもとづくと考えられるのであり、これに対して、現実世界の内容は、神的精神の必然的帰結と考えられているのである。

第三草稿の結論に近いところで、シェリングはつぎのようにのべている。可能性を現実性に転換しうる神はたんなる精神であつてはならない。「もし人あつて神を純粹な精神と解するなら、この人は現実性と可能性とを区別しないことになるであらう。なぜなら純粹な精神……にあつては距離 *Distanz* というものが存在しない」(三〇六。なお前掲二三三、二三九の「純粹な精神」としての神の定義と比較せよ)。可能性と現実性とをへだてるのは精神ではなく意志でなくてはならないであらう。たんなる可能性としての理念界が自ら現実的になりえなかった根拠はそこにある。同じ理由から、現実世界が現に創造されている事実から、神がたんなる純粹精神であるのみでなく自由な意志(愛の意志)でもあることが確証されるのである。^(註)

(註) 神による愛の決断は無根拠の「運命的な必然性」をもったものと考えられざるをえない。世界の現実性は我々人間がこれを一つの事実 *Faktum* として「認めざるをえない」(三〇〇)ところのものなのである。

結 語

シェリングの汎神論的体系の克服の経過を以上でたどることができたと筆者は考える。その要点をさいごにふりかえってみよう。

第一にシェリングの『人間的自由論』以後の方向を決定したのは「生ける神」の思想であった。この思想はもともとベーメのものであるが、フルマンズによるとシェリングは一八〇六年以後ミュンヘンのロマン派のサークルを通じてベーメにふれ、その決定的な影響を受けたという。^(註1)ベーメは存在するすべてを暗い原理 (Grimmigkeit) と明かい原理 (Sanftmut) との争いからなる生命であると考え、その二原理の根拠を神のうちにもとめた。^(註2)このベーメの考によれば、神も自然も人間 (歴史) も共通の暗い生命 (ベーメによれば存在は Quellen であり Qualen であり Qual である) をもつことになる。シェリングはこのようなベーメの考を媒介にして、彼の哲学的人間観を全体系に及ぼして行ったように思われる。

(註1) H. Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter 一三八―一五一頁。

(註2) 同 一一五―一二六頁。

(註3) 同 一二六頁

シェリングは『世代』草稿のあるところでつぎのようにのべている、「疑いもなく、人間は自分と生きた関係にある者だけを認識することができる。……人間のうちにはあの原時代 (Urzeit) に由来する一つの原理がある。……それを我々は情意 (Gemüt) とよんでさしつかえないであろう。それは今現在では√ (より若く力づよい原理であるところの) 精神に支配されて暗闇にしりぞいている。……情意、この過去にかんするなお生ける証人……。一方情意√は暗いがそのなかにすべての問の答をひめている。他方へ精神√は意識のあるもので前者から答をひき出す」(『世代』一八九―一九一。へ √内筆者挿入)。「私講」をみると情意の具体的な内容として憧憬 (Sehnsucht) や熱望 (Begierde) が考えられている。憧憬は無意識に何物かをあこがれている一種の意志であり、シェリングはそれが人間の心的能力の最も深い部分をなしていると考えている(Ⅶ、三五九)。また熱望は「存在への欲 Sucht zum Seyn」

(Ⅶ、四六六)である。憧憬であれ熱望であれ情意は収縮の原理、我性によるものであって、人間のみならず存在一般を創造する神聖な力(ダイモン)であるといわれる(『世代』一六五)。

我性の原理は他の原理すなわち愛の原理によって支配されないならばデモニッシュなものとなる。愛の原理は分解しひろがる原理である。情意が我性の原理のあらわれであるとするならば、愛の原理は精神においてあらわれる。

『人間的自由論』によれば人間の悪は「秩序の転倒」(我性が愛を支配)を意味したが、『世代』第一草稿によれば、さらに悪は人間のエゴイズムを意味する。それは他者の自由を自己の自由実現のための手段とすることである。

シェリングによればこのような方法によっては人間は我性の高揚を見るだけでけっして真の自由を得ることができない。父なる神もまた人間とおなじ顛倒した方法をえらぶことができた。しかし神は自己否定の決断をなした。すなわち神は自己のうちに生まれた理念の世界(子)を自己にひきつけておらずに自己から解き放ち自由を与えた。この決断は神の愛のあらわれである。『世代』における愛の理解は『人間的自由論』におけるつぎのような理解より積極的ではあるまいか。「愛のうちには決して悪への意志はない。……が愛の意志は根底にさからうこともできないし、それを廃棄することもできない。……愛は根底をはたらくままにさせる」(Ⅶ、三七五)。愛の問題がこのように積極的にはあくされてはじめて、人間の善悪選択の行と神の創造行為とがパラレルにはあくされうるであろう。たしかに『人間的自由論』において人間は善悪選択にかんして無根拠でありまったく彼の自由意志にもとづくと考えられたが、神の世界創造は「道徳的必然の行」(Ⅶ、四〇二・四〇三)であるとされた。が『世代』草稿の大勢は、世界創造を神の自由な無根拠な選択意志にもとづくものと考えるに到っている。

現在の世界が神の自由意志による有限な存在であること、人間が善悪選択にかんしてまったく自由であること、それはシェリングのいわゆる学的有神論の内容であったが(Ⅷ、九二・九四)、それは従来の観念論的な体系とは必ず

しも調和しなかった。少くとも自由論に関するかぎり、觀念論的な意味での自由論は、背後に神聖な必然性との合致をひかえていたし、筆者が有神論的とよんだ自由はまさしく無底（無根拠）の選択の自由であった。『世代草稿』では神すらが自己の決断の根拠を問うことができない。そのような神は、シュルツも指摘するとうり、絶対知ではもはやありえない。従来のシェリングの体系との矛盾は明かである。

（註） Schulz, W.: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. S. 129.

フルマンズによれば、ベーメは「無からの創造」の考を否定し、神に起源をもつ存在の原質料 Urqualitäten が現実界に先行してあると考えた（フルマンズ前掲書、三二三頁）。シェリングはこのベーメの考と觀念論とを結びつけた。すなわち神の精神的自覚をテロスとして必然的に展開される世界は、前世界的世界、すなわち現実界と神との間に存在する原質料的な存在である。それは理念的、可能的世界にすぎないとされる。現実の世界は、このような神の（いわば）精神的自己反省によるのではなく、倫理的な意味での自己克服、自由な（無根拠な）自己否定によってはじまると考えられる。

（註）『世代』草稿は、のちの思想にみるような、歴史の主としての超越神の考がはっきりしておらず、歴史のうちに神の實在的な生成をみるような同一哲学的立場にまだ立っているとシュルツは言うが（シュルツ・前掲書一五四頁）、少くとも理念界と現実界とはつきり区別している点から言えば、超越神の立場はすでに『世代』草稿において確立していると言えるのではあるまいか。

シェリングがたんなる「神の夢」として第三草稿に展開した理念の世界はまさに彼の自然哲学であった。そうであるならば第三草稿のシェリングにとって、理念界と現実界との相違は世界の内容（のちのことを借りれば *quid sit*）ではなく、そうした内容のありかた（*quod sit*）にある。^{（註1）}前者は精神の意識内容に還元される。しかし後者は精神

にとつては所与の「事実」(Faktum、Ⅷ、三〇〇)、その意味で必然的課題であると言われる。では世界が「あるということ」すなわち現実性とは具体的にどのような事態をさしているのであろうか。『世代』第三稿の目次B項を『人間的自由論』・『私講』・のちの『啓示の哲学』などと読みくらべるならばつぎのことがわかるであろう。^(註2) 神の愛の決断は人間に善悪選択の自由をゆるした。神の愛は人間のエゴイズム、神に対する反抗によつて確証される。精神が所与の事実としてそこから出発せねばならない現実性とは、神への反抗という、すぐれて意志的・倫理的範疇なのである。この倫理的範疇をいわば跳躍台として把握される絶対者は、いわゆる純粹精神ではなく、意志的存在・否自由そのものである。このことは勝義の神が「勢位なきもの」(Ⅷ、二三四)と呼ばれていたところからも明かである。

(註1) 全集補第六卷(五七―五八)。なおⅧ三九八も参照。

(註2) たとえば『啓示の哲学』ではつぎのように言われている。一連のポテンツのさいごに生まれた原人はこれらポテンツの主であり、それを自由に処理することができた。すなわち神によつて措定された可能性を現実性へと移行させるか否かは原人の自由ゆだねられている(三四八頁・三五八―九頁等)。

以上のように見てくると、シェリングの汎神論的な体系の克服には、ミュンヘンのロマン派を通じてうけたベームの影響(生ける神、原質料の思想等)が非常に重大な役割をはたしているが、それとならんで、シェリング自身の体験をふまえた哲学的人間観も大きく影響しているようである。この点を強調すれば、『人間的自由論』以後のシェリングは、観念論的な理性主義をはなれて、一種の非合理主義的な実在論に走ったというような解釈にも相当の理由があるように思われる(フルマン・ヤスパースの線)。これに対して、シュルツはシェリングの後期哲学(それをシュルツは積極哲学と消極哲学とを明別した『神話と啓示の哲学』に限る)の重要な内容を、自由なる神、ポテンツ

論のうちに見ながらも、この後期の立場が観念論からはずれたものでは決してなく、むしろ観念論を完成したものであると考えている（なお『世代』草稿は一八三六年の『経験哲学の叙述』とならんで、後期への準備の書とみる）。たしかに『人間的自由論』以後のシェリングの雰囲気にはキリスト教的実存の体験（人間の自我が挫折しつつ自己の有限性を自覚し、人格神としての超越者を体験するという）ともいふべきものが濃厚であることをシュルツもみとめるが（シュルツ、前掲書一四八）、シェリングはこの実存的体験そのものの叙述をめざしているのではなく、むしろこの体験の叙述によって理性哲学を絶対者の方にむけて完成することをめざしているのであるという（同上二四九）。その意味で後期シェリングの立場は「仮装された神学」なのである。——以上のようなシュルツの解釈が正しいのか、それとも実存的な解釈が正しいかについてはなおめんどみな研究が必要であろう。しかし少くとも『世代』第三稿のポテンツ論を本論文の序論にかかげたクーザン宛の手紙などと読みくらべるならば、ポテンツ論が「純粹理性の根本概念」（同上二六頁）であり、後期の哲学はドイツ観念論を完成する一方向（他の方向はヘーゲル）であるとするシュルツの考は正しいように思われる。しかしシェリングが生涯を通じて観念論の道を歩んだ（シュルツによれば観念論の問題は理性において展開される純粹な主体性の問題である）ということは、シェリングが前期の客観的観念論における汎神論的、内在主義的な立場から後期の超越的な立場に轉換したことを必ずしも否定しない。シュルツもこの轉換を認めているようである（たとえば同上二一三〇頁、一四三頁、一五四頁等）。なおシュルツは、シェリングの観念論完成の道を、まずフィヒテとの、次にヘーゲルとの対決によって準備されたと考え、一八〇四年から一八二一年のエランゲン講義までを、主観的観念論（フィヒテ的）の客観的観念論への吸収の観点から解釈している。このような解釈からすれば『人間的自由論』も、人間的自由を強調することではなくそれを止揚（aufheben）することに目的がある（同上二二九）。シュルツは自己の解釈を裏づける資料として、ずっとのちのフィヒテにかなする言及

のほか自由論期のフィヒテとの書簡集、一八〇六年の『改良されたフィヒテの学説と自然哲学との真の關係について』などをあげている。が本論文でとりあげた『人間的自由論』と『世代』草稿を見るかぎり、シュルツの自由の止揚云々という解釈に無理があるように思われるが、この問題についてもなお研究の余地があろう。

(終)